studi

# LA SACRAMENTARIA DEL NOVECENTO
## MODELLI TEOLOGICI A CONFRONTO

**Andrea Bozzolo**, sdb

### 1. UN RINNOVAMENTO COMPLESSO

Il profondo processo di trasformazione che ha caratterizzato la teologia del Novecento, determinando il passaggio dall'omogeneità forzata della Neoscolastica all'attuale situazione di esasperato pluralismo, ha coinvolto in maniera consistente anche l'ambito della sacramentaria. Se a inizio secolo, infatti, la nozione di sacramento era pacificamente identificata dalla definizione di «segno efficace della grazia», oggi non si potrebbe stabilire con facilità quali siano i modelli concettuali dominanti, se non consensuali, per l'intelligenza teologica del rito sacramentale. Basta anche solo una rapida scorsa alla letteratura degli ultimi quarant'anni per accorgersi di quanto eterogenei siano gli indirizzi e differenziate le prospettive di ricerca, non solo a livello di temi categoriali, ma anche sul piano delle strutture formali e delle impostazioni di metodo[1]. L'indizio più evidente di questa incertezza e dispersione del dibattito, probabilmente, è la rapidità con cui il periodo

[1] Indizio sintomatico, per quanto solo materialmente, di questa complessità è il numero e la varietà di temi raccolti sotto la voce «Sacramenti in genere» in M. ZITNIK, *Sacramenta. Bibliographia Internationalis*, PUG, Roma 1992, dove compaiono, a fianco di temi tradizionali, categorie e riferimenti del tutto nuovi, di provenienza antropologica, sociologica, psicologica e linguistica. Per un'introduzione al dibattito recente cf. A. SCHILSON, *Erneuerung der Sakramententheologie im 20. Jahrhundert*, in «Liturgisches Jahrbuch» 37 (1987) 17-41; H. BOURGEOIS, *Positions du sacramentel aujourd'hui*, in «Recherches de Science Religieuse» 75 (1987) 175-202; D. POWER - R. DUFFY - K. IRWIN, *Sacramental Theology. A Rewiew of Literature*, in «Theological Studies» 55 (1994) 657-705; G. COLOMBO, *Dove va la teologia sacramentaria?*, in ID., *Teologia sacramentaria*, Glossa, Milano 1997, pp. 4-61; A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, LAS, Roma 1999; S. UBBIALI, *Sacramentaria*, in G. BARBAGLIO - G. BOF - S. DIANICH (edd.), *Teologia*, San Paolo, Cinisello B. 2002, pp. 1388-1413; A. GRILLO, *Liturgia e sacramenti*, in G. CANOBBIO - P. CODA (edd.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, vol. II, Città Nuova, Roma 2003, pp. 411-481.

postconciliare ha visto nascere e succedersi modelli teorici assai diversi, nel tentativo di proporre come elemento risolutivo per l'intelligenza teologica dei sacramenti rispettivamente la loro intrinseca derivazione dalla Chiesa *Grundsakrament* (K. Rahner), il loro radicamento nella natura dell'uomo (T. Schneider, W. Kasper) o nella storia della sua prassi emancipatrice (F. Schupp, J.M. Castillo, teologia della liberazione), il carattere pragmatico-rituale che li pone come mediazione insostituibile all'interno dell'ordine simbolico cristiano (L.-M. Chauvet) o ancora il loro funzionamento comunicativo (A. Ganoczy). Né basta il comune e talora disinvolto ricorso allo stesso linguaggio del simbolo o della sacramentalità per coprire la distanza tra prospettive spesso tra loro irriducibili.

Il fatto, nella complessità delle sue motivazioni, è passibile di diverse interpretazioni: per un verso, infatti, l'effetto di spaesamento che ne deriva costituisce un ostacolo obiettivo alla chiarezza del dibattito e favorisce lo sviluppo parassitario di una letteratura divulgativa fragile e frettolosa[2]; per l'altro, bisogna riconoscere che la compattezza d'inizio secolo si fondava su una sintesi soltanto apparente, che nascondeva sotto la ripetitività delle sue formule una serie di problemi storici e teorici non sufficientemente indagati. Basti pensare alla questione dell'istituzione, prigioniera di una prospettiva positivistica; al complesso argomento del settenario, di cui non si sapeva discernere il principio unificante; all'interpretazione discussa della causalità e alla considerazione frammentaria della grazia sacramentale, parcellizzata in funzione delle esigenze morali e spirituali del soggetto. Non è necessario ripetere una diagnosi ormai consensuale: la letteratura più avvertita non ha potuto fare a meno di prenderne atto e di indirizzarsi in un'altra direzione.

A partire da queste premesse, l'incertezza attuale degli esiti presenta minori motivi di stupore. Dietro la dispersione del dibattito, infatti, si cela la complessità reale di una questione veramente epocale che, impostasi con prepotenza all'attenzione della coscienza ecclesiale, urge un ripensamento non solo di singoli dettagli, ma dell'impianto complessivo che la teologia sacramentaria ha ereditato dalla modernità. Tale questione, che possiamo complessivamente nominare come «questione liturgica» (*liturgische Frage*, secondo la formula di R. Guardini), nasce dalla riscoperta del carattere pratico del sacramento, ossia da una rinnovata attenzione al suo configurarsi come azione, *et quidem* come

[2] BOURGEOIS, *Positions du sacramentel aujourd'hui*, cit., p. 180.

azione rituale[3]. Questa progressiva ma vigorosa presa di coscienza ha implicato in primo luogo il superamento della rappresentazione oggettivistica che tende a pensare i sacramenti come realtà autonome e a se stanti e a illustrarne il rapporto con il soggetto e la sua storia meramente in termini di amministrazione. Più radicalmente, poi, ha implicato un rinnovamento nel modo stesso di comprendere l'identità del cristianesimo, ossia del percepire l'esperienza della fede, del pensarne la verità, del rapportarsi all'evento in cui si fonda, del praticare la forma ecclesiale in cui si media. Tutto ciò sulla base del fatto che il sacramento, ricompreso come celebrazione del mistero cristiano, prima di essere un «tema» del sapere teologico, si presenta anzitutto come un «luogo» peculiare e privilegiato entro cui attingere la possibilità stessa di parlare di Dio e di sapere di lui. La provocazione più radicale di tutta la «questione liturgica» si è così concentrata in questa domanda: che significato ha l'azione sacramentale per l'esserci stesso della fede e quindi per l'intelligenza complessiva del mistero cristiano?

Tale domanda ha, di fatto, spiazzato le soluzioni teoriche elaborate nella modernità, che attribuivano al sacramento un ruolo successivo e subordinato rispetto all'espressione privilegiata entro cui la verità cristiana è affermata, ossia la formula dottrinale, e ha richiesto percorsi di ricerca innovativi, capaci di integrare le questioni connesse al rapporto tra teoria e prassi e, ancor più, tra verità e storia. Tra i mutamenti rilevanti che ne sono conseguiti va segnalato, anzitutto, il rinnovato rapporto tra sacramentaria e liturgia. Se nell'età moderna le due discipline hanno potuto procedere in maniera sostanzialmente irrelata, sulla base del presupposto che assegnava alla prima il chiarimento dei dati dogmatici desunti dalle affermazioni del magistero e alla seconda la documentazione storica delle forme del rito ecclesiale, il ritrovamento del carattere pratico dell'oggetto dell'indagine ha costretto entrambi gli approcci a rivedere il proprio impianto, nella consapevolezza che il contenuto teologico e la forma liturgica del sacramento non possono essere intesi se non nella loro originaria unità. In secondo luogo, l'esigenza di attingere dalla celebrazione l'intelligenza del mistero sacramentale ha fatto sì che le innovazioni rituali promosse dalla riforma conciliare aprissero nuove piste d'indagine, sollevando non di rado domande inedite rispetto alla stagione riflessiva precedente (ad esempio, le domande sull'assemblea liturgica, sulla partecipazione attiva, sulla ministerialità...). Infine, la complessa vicenda del rapporto della

[3] Cf. A. GRILLO, *La nascita della liturgia nel XX secolo*, Cittadella, Assisi 2003.

cultura moderna e postmoderna con il fenomeno religioso, segnata dall'alternarsi di drastiche condanne dell'inautenticità formalistica dei riti e di sostanziali riabilitazioni del comportamento simbolico, ha messo in risalto che la questione dell'agire rituale non è soltanto un nodo decisivo per la comprensione dei sacramenti, ma si colloca al centro del rapporto vitale che l'uomo intrattiene con il senso dell'esistenza e con l'interpretazione della verità. E ciò segnala ulteriormente la rilevanza dei problemi teorici legati alla sacramentaria e l'avveduta accortezza con cui devono essere trattati, evitando che il dibattito si disperda fatalmente nella semplice applicazione al sacramento delle categorie culturali più in voga del momento.

Su questo sfondo articolato e complesso cercheremo di tratteggiare i lineamenti essenziali dei principali modelli di sacramentaria proposti nel Novecento, accompagnandoli con brevi considerazioni critiche, per concludere con qualche annotazione sullo stato attuale del dibattito.

## 2. IL MODELLO MISTERICO

Il primo modello da prendere in considerazione è quello emerso, all'interno del più vasto movimento liturgico, con il pensiero di Odo Casel (1886-1948)[4]. Casel, com'è noto, non era un sistematico e non ha elaborato la sua teologia all'interno del mondo della ricerca accademica. Questa circostanza, che per certi versi ha comportato dei limiti nel suo modo di intendere l'indagine teoretica, per altri è stata la condizione che gli ha permesso con maggiore libertà di imprimere alla

[4] Le linee portanti del pensiero di Casel si trovano esposte principalmente in *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie. Die Grundgedanken des Meßkanons*, Herder, Freiburg 1918; *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Herder, Freiburg 1922 (tr. it. *Liturgia come mistero*, Medusa, s.l. 2002); *Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition*, in «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 6 (1926) 113-204; *Mysteriengegenwart*, in «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 8 (1928) 145-224; *Das christliche Kultmysterium*, Pustet, Regensburg 1932 (tr. it. *Il mistero del culto cristiano*, Borla, Torino 1966); *Glaube, Gnosis und Mysterium*, in «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 15 (1935) 155-305 (tr. it. *Fede, gnosi e mistero*, EMP, Padova 2001). Per un'introduzione complessiva al pensiero caseliano rinviamo ad A. SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels*, Grünewald, Mainz 1982; M.J. KRAHE, *Der Herr ist der Geist. Studien zur Theologie Odo Casels*, 2 Bände, EOS, St. Ottilien 1986; A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede*, LEV, Città del Vaticano 2003.

riflessione sulla liturgia e sui sacramenti una svolta che la critica non ha esitato a paragonare a quella avvenuta nel passaggio dal modello patristico e quello scolastico. La spinta proveniente dalla *Mysterienlehre*, infatti, non si è limitata a sollecitare delle correzioni marginali nei confronti dell'impianto del manuale, ma ne ha richiesto una radicale rielaborazione, identificando il principio più pertinente per correggerne il difetto intellettualistico. Tale principio, che costituisce l'elemento capitale per l'interpretazione del modello misterico, consiste nell'assumere come punto di partenza per l'intelligenza del sacramento non più la struttura ilemorfica del segno efficace, ma il rapporto che sussiste tra l'evento pasquale della morte e risurrezione del Signore e la forma pratica della celebrazione rituale (*Mysterienhandlung*) della comunità.

Su questa linea diviene possibile pensare il contenuto sacramentale superando la prospettiva che Casel chiama della *Effektustheorie*, secondo cui l'efficacia del sacramento consisterebbe semplicemente nell'applicare al fedele gli effetti della redenzione operata da Cristo, per introdurre l'idea, assai più pregnante, che nella forma dell'accadimento liturgico si attua il coinvolgimento del credente nell'evento stesso della salvezza. In questo modo, il rapporto tra sacramento ed evento esce dallo schema rappresentativo della causa strumentale, elaborato all'interno della riflessione scolastica medievale, per proporsi piuttosto come attestazione della destinazione universale e della forza inclusiva che la Pasqua del Signore ha nei confronti della storia di ogni uomo. Attraverso la mediazione dell'azione liturgica, infatti, è l'accadimento stesso della passione a rendersi accessibile all'uomo (*Mysteriengegenwart*), non per via di una sorta d'impossibile traslazione cronologica dei fatti, ma per la singolare struttura di reciprocità che esiste tra l'agire di Gesù e la libertà dell'uomo. In questo senso Casel parla della presenza misterica dell'evento come fatto pneumatico, che da un lato attesta il *semel pro semper* della croce e dall'altro la necessità dell'uomo di ritrovare nell'evento di Gesù la possibilità del proprio compimento. In altri termini, l'azione sacramentale ha essenzialmente la forma di un coinvolgimento, che dà attuazione alla libertà lasciandosi determinare dal suo fondamento eccedente (l'atto liturgico sono «le azioni sante che noi compiamo, ma che il Signore [...] realizza simultaneamente in noi»)[5].

Ciò che avviene nel sacramento, dunque, coincide sostanzialmente con ciò che la fede è: una relazione d'immedesimazione con Cristo,

[5] CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, cit., p. 42.

nella forma di una partecipazione reale al suo dare la vita. In questo senso il modello misterico, mentre realizza un'intelligenza più penetrante del sacramento, contribuisce anche a delineare in modo più appropriato i tratti complessivi dell'esperienza cristiana. Se, infatti, l'età moderna era stata caratterizzata da una tendenziale spaccatura tra fede, liturgia e spiritualità, conseguente alla polarizzazione unilaterale del credere intorno ai contenuti dogmatici, alla rappresentazione del rito come momento pubblico e oggettivo della religione e alla concezione della mistica come figura atipica del progresso soggettivo dell'anima, la concezione caseliana restituisce un modo d'intendere l'adesione al mistero di Cristo, in cui i poli del conoscere Dio, del sentire la sua vicinanza e dell'agire al suo cospetto sono ricondotti all'unità. Nel compimento dell'azione sacramentale, infatti, si ha l'evidenza simbolica (l'epifania) della presenza operante e salvifica del *Kyrios*, nella forma di un'intesa con lui che si realizza come un partecipare al suo agire e al suo patire. Proprio per questo il sacramento non offre al cristianesimo semplicemente l'aiuto per la vita morale o l'espressione devota del sentimento religioso o la forma del consenso pubblico all'istituzione ecclesiastica e alla sua dottrina, ma assai più profondamente il luogo sorgivo e paradigmatico in cui la relazione personale con il Signore trova la propria effettività.

È su questo sfondo che deve essere compreso l'interesse di Casel per il confronto religionistico, dal quale egli non si riprometteva una spiegazione storica della nascita del culto cristiano, ma piuttosto l'elaborazione di categorie che permettessero di comprendere un modo di praticare la *religio*, che il cristianesimo deriva autonomamente dalla propria identità cristologica, ma che la teologia moderna non sapeva più riconoscere nei dati della tradizione[6]. Ed è ancora su questo sfondo che si deve comprendere il suo interesse per un modo di intendere il rapporto dell'uomo con la verità che fosse in grado di correggere i tratti intellettualistici della tradizione colta del pensiero occidentale. In questa prospettiva la tesi dottorale di Casel *De philosophorum graecorum silentio mystico* e la sua ultima poderosa pubblicazione *Glaube, Gnosis und Mysterium* disegnano i due termini di una parabola entro cui l'attenzione per il sacramento non è puramente questione specialistica del rito liturgico, ma snodo essenziale del rapporto tra l'umano e

[6] Su questo punto, com'è noto, la proposta di Casel è stata non di rado fraintesa, dando origine a una serie di controversie, su cui riferisce in modo esaustivo T. FILTHAUT, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Schnellsche, Warendorf 1947 (tr. fr. *La théologie des mystères. Exposé de la controverse*, Desclée, Paris 1954).

il divino: luogo in cui osservare l'apertura della coscienza alla misteriosa epifania della verità.

Se vari aspetti della ricerca caseliana hanno mostrato con il tempo di essere bisognosi di correzioni e integrazioni, sia sul versante della precisazione storica sia su quello dell'elaborazione concettuale, il contributo più rilevante che questo modello ha offerto alla sacramentaria del Novecento consiste probabilmente nell'assumere l'esperienza spirituale di fede in atto nella celebrazione come luogo sorgivo da cui elaborare l'intelligenza della mediazione simbolica del rito.

## 3. IL MODELLO PERSONALISTA

In continuità con il progetto di Casel, con il proposito di integrarlo e correggerlo, si colloca intenzionalmente la proposta di E. Schillebeeckx (1914-)che, se nella parabola personale dell'autore rappresenta soltanto un interesse giovanile, nella vicenda del dibattito sacramentario ha costituito e tuttora costituisce un punto di riferimento consistente e apprezzato. L'apprezzamento, in particolare, concerne l'attitudine del modello di Schillebeeckx a offrire un rifacimento radicale del *De sacramentis in genere* che, nella fedeltà sostanziale all'*intentio profundior* di Tommaso, apre però la sistemazione trattatistica all'integrazione e alla rigorizzazione delle tesi caseliane.

L'espressione più compiuta del modello, com'è noto, va cercata nel volume *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio*[7], il cui titolo risulta per almeno due motivi assai emblematico. A un primo livello, infatti, il titolo suggerisce un'assunzione convinta e, si potrebbe dire, programmatica dell'orientamento cristocentrico proposto da Casel: ciò che il *De sacramentis* cercava attraverso l'analisi della struttura del segno sacramentale, viene ora indagato attribuendo la nozione di sacramento originariamente a Gesù Cristo e solo derivatamente ai singoli elementi del settenario. Ad un secondo livello, poi, quest'acquisizione si completa con la contestualizzazione personalistica del sacramento all'interno della prospettiva dell'incontro. Il senso del segno sacramentale, infatti, non va cercato nell'applicazione della grazia a un soggetto, ma, più dinamicamente, nell'offerta di una relazione, un incontro appunto, tra la libertà sovrana di Dio e la libertà viatrice dell'uomo.

---

[7] E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio*, Paoline, Cinisello B. 1987[9] (or. *Christus sacrament van de godsontmoeting*, Uitgevereij H. Nelissen, Bilthoven 1960[4]).

Sulla scorta di questa seconda acquisizione, l'esecuzione del progetto trova il proprio punto di forza nella risoluzione tendenziale della nozione di «religione» in quella di «sacramento». In una prospettiva personalistica, infatti, la religione non può che essere compresa come atto della libertà che si compie secondo le esigenze strutturali della condizione umana. Poiché l'uomo non è un essere puramente spirituale, ma uno spirito incarnato, ogni atto della sua libertà ha intrinsecamente l'esigenza di attuarsi ed esprimersi attraverso una mediazione corporea e visibile. E questo vale non solo sul piano orizzontale dei rapporti tra libertà create, ma anche su quello verticale del rapporto con Dio: se Dio vuole raggiungere la libertà dell'uomo nella sua concreta esistenza storica, non può che farlo passando attraverso la mediazione di un segno che, visibilizzando l'offerta della grazia, renda possibile l'incontro. Questo segno, per Schillebeeckx, è esattamente il sacramento:

> «Dono divino di salvezza *in* e *attraverso* una forma esteriormente tangibile, constatabile, che concreta il dono: un dono di salvezza in forma storica visibile»[8].

In questa prospettiva, dunque, la sacramentalità è la legge dei rapporti tra l'uomo e Dio e, conseguentemente, la struttura intrinseca dell'esperienza religiosa, sia sul versante divino del dono della grazia, che su quello umano della risposta del culto.

Chiarita nell'*Introduzione* questa impostazione di fondo, lo sviluppo della proposta mette in atto l'intenzione di mostrare che il modello paradigmatico e la forma compiuta di realizzazione del sacramento è la persona stessa di Gesù Cristo e che ogni altra forma di sacramentalità deve essere derivata dalla sua. Coerentemente, il volume viene a strutturarsi secondo una sequenza logica molto rigorosa, che appare già dalla ripartizione della materia in cinque capitoli: il Cristo, sacramento di Dio; la Chiesa, sacramento del Cristo celeste; il carattere ecclesiale dei sacramenti; la piena verità dell'essenza dei sacramenti: la loro fecondità; l'incontro ecclesiale col Cristo come sacramento dell'incontro con Dio: gli effetti dei sacramenti.

L'attribuzione della nozione di sacramento a Gesù Cristo costituisce, in certo senso, una novità. Se l'affermazione, infatti, può vantare dei precedenti che risalgono per lo più all'età antica, in cui il termine «sacramento» aveva un significato ampio e un uso incerto, l'evoluzione medievale del pensiero teologico l'ha fatta recedere fino allo scom-

[8] *Ibid.*, p. 28.

parsa, in nome di un utilizzo tecnico della terminologia sacramentale per designare esclusivamente gli elementi del settenario. La qualificazione di Cristo come sacramento, dunque, non suppone soltanto un'innovazione del linguaggio, ma più profondamente una rielaborazione del concetto: quella rielaborazione che Schillebeeckx ha pensato di fare a partire dalla prospettiva religiosa dell'incontro. Posto, infatti, che il sacramento è un «dono di salvezza in forma storica visibile», l'attribuzione del termine a Gesù Cristo è, a giudizio dell'autore, non solo legittima e possibile, ma anche proficua e doverosa. Così Schillebeeckx afferma:

> «Gli atti di salvezza dell'uomo Gesù essendo posti da una persona divina, hanno una forza divina di salvezza; ma, poiché questa forza divina ci appare sotto una forma terrena, visibile, gli atti salutari di Gesù sono sacramentali»[9].

L'intrinseca e originaria connotazione sacramentale di Cristo, dunque, deve essere riconosciuta nel fatto che egli, per il mistero dell'incarnazione, rappresenta insieme la massima visibilizzazione storica della grazia di Dio e la massima attuazione del culto reso al Padre. In lui, Verbo fatto carne, l'incontro tra l'uomo e Dio trova definitiva e insuperabile attuazione.

Per lo stesso motivo per cui Gesù nella visibilità della sua condizione terrena può essere segno sacramentale di Dio, non può però più esserlo direttamente nell'invisibilità celeste della sua gloria. Dopo la Pasqua, infatti, il corpo del Signore non appartiene più alla concreta esperibilità della nostra esistenza viatrice e ha dunque bisogno, a sua volta, di un altro segno sacramentale che permetta agli uomini di incontrarlo. Questo segno, ovviamente, è la Chiesa, il cui compito è, in certo senso, quello di prolungare la visibilità di Cristo in mezzo agli uomini, attraverso manifestazioni sensibili della sua offerta di salvezza. Come dunque Cristo è il sacramento dell'incontro con Dio, così la Chiesa è il sacramento dell'incontro con il Cristo celeste.

Sullo sfondo così delineato, Schillebeeckx pensa di avere la garanzia sufficiente perché le celebrazioni del settenario siano definitivamente sottratte a un accostamento cosificante e finalmente percepite nella loro rilevanza antropologica. I momenti sacramentali in senso stretto, infatti, non vengono più a prospettarsi come una realtà isolata e quasi estranea ai dinamismi normali dell'esperienza, ma piuttosto diventano i momenti culminanti di una sacramentalità che ha la stessa

[9] *Ivi.*

estensione della vita o, come dice non senza enfasi la *Prefazione*, «una sacramentalità dalle proporzioni cosmiche»[10].

La proposta teorica di Schillebbeeckx ha raccolto notevoli consensi ed esercitato, almeno nel periodo immediatamente pre e postconciliare, una forte influenza sulla produzione teologica. Senza ridurre i valori intrinseci alla proposta, meritano però di essere annotati anche i limiti e le aporie che spiegano il suo graduale decantamento nel dibattito. Se si analizza in profondità il procedimento di Schillebeeckx, non è difficile cogliere che il cristocentrismo prospettato dalla sequenza dei capitoli è più formale che sostanziale. Mentre infatti per un verso si pretende di dedurre dalla sacramentalità di Cristo quella della Chiesa e dei sacramenti, per l'altro si fa invece derivare la nozione di sacramento semplicemente da un'analisi filosofico-fenomenologica della religione. In questo modo, di là dalle intenzioni, la nozione di sacramento risulta precostituita «a monte» di Gesù Cristo e a lui soltanto «applicata». Sicché non Gesù Cristo è il principio reale dell'intelligenza del sacramento, ma piuttosto la nozione filosofica di sacramentalità. A fianco di quest'osservazione occorre notare che nella prima fase del suo pensiero Schillebeeckx dimostra di avere ancora una concezione antropologica entro cui il regime del corporeo viene inteso in senso prevalentemente strumentale e manifestativo nei confronti di un'interiorità, pensata come sostanzialmente precostituita rispetto alle sue mediazioni storiche. Se infine si osserva l'evoluzione che la tesi caseliana della *Mysteriengegenwart* viene ad avere nella teologia di Schillebeeckx, si deve riconoscere che mentre in Casel il sacramento valeva come vincolo intrascendibile della comunità cristiana nei confronti della storia di Gesù, nel teologo fiammingo il contenuto del sacramento tende a destoricizzarsi, fino a divenire una visibilizzazione della metastoria del Risorto.

## 4. IL MODELLO TRASCENDENTALE

Un'analoga esigenza di allargamento degli orizzonti della sacramentaria e di attenzione alla mediazione antropologica costitutiva del gesto liturgico emerge, con spiccata originalità di ispirazione, nella riflessione di K. Rahner (1904-1984)[11], la cui produzione teologica co-

[10] *Ibid.*, p. 10.

[11] I principali testi in cui ritrovare l'impostazione di fondo della sacramentaria di

stituirà un punto di riferimento decisivo per il dibattito postconciliare. L'intenzione trasparente che attraversa la ricerca dell'autore è quella di sottrarre il sacramento a una fondazione positivistica e ultimamente autoritaria, per mostrare che esso appartiene in modo intrinseco tanto al movimento di autocomunicazione di Dio, quanto al dinamismo della libertà dell'uomo, sulla base della nota tesi rahneriana per cui, nell'unica storia voluta da Dio, attuazione della grazia e compimento della libertà di fatto coincidono. A differenza di Casel e di Schillebeeckx, che procedono dall'analisi dell'esperienza religiosa per mostrare il realismo teologico del rapporto mediato dal rito, Rahner accosta però la questione del sacramento in una prospettiva direttamente speculativa, come momento essenziale del suo progetto complessivo di ripensamento dei contenuti della fede alla luce del metodo trascendentale.

Su questa linea, Rahner ritiene di dover correggere la tendenza diffusa a intendere l'efficacia dei sacramenti come se in essi accadesse una comunicazione puntuale della grazia a un mondo che altrimenti ne sarebbe privo, su cui si fonda una rappresentazione della liturgia come sfera sacrale isolata ed estranea all'esperienza secolare e profana. L'assunto rahneriano per cui la grazia non è successiva alla creazione, ma per una libera decisione di Dio ne è il dono fondante, porta a pensare che Dio non si comunica all'uomo solo e in primo luogo nei sacramenti, bensì ovunque un uomo accetta e attua liberamente la propria esistenza con il suo orientamento radicale alla vicinanza immediata a Dio. Proprio per questo la comunicazione della grazia che si attua nei sacramenti si propone come la rappresentazione simbolica esplicita

---

K. Rahner sono: *Zur Theologie des Symbols*, in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, IV, Benziger, Einsiedeln 1960, pp. 275-311 (tr. it. *Sulla teologia del simbolo*, in K. RAHNER, *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Paoline, Roma 1965, pp. 51-107); *Wort und Eucharistie*, in K. RAHNER, *Schriften zur Teologie*, IV, Benziger, Einsiedeln 1960, pp. 313-355 (*Parola ed Eucaristia*, in RAHNER, *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, cit., pp. 109-172); *Kirche und Sakramente*, Herder, Freiburg 1960 (*Chiesa e sacramenti*, Morcelliana, Brescia 1965); *Überlegungen zum personalem Vollzug des sakramentalen Geschehens*, in «Geist und Leben» 43 (1970) 282-301 (*Riflessioni sopra la celebrazione personale dell'evento sacramentale*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi*, V, Paoline, Roma 1975, pp. 509-542); *Was ist ein Sakrament?*, in «Stimmen der Zeit» 188 (1971) 16-25 (*Che cos'è un sacramento?*, in RAHNER, *Nuovi saggi*, cit., pp. 473-491); *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg 1976 (*Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Paoline, Alba 1977); *Zur Theologie des Gottesdienstes*, in «Theologische Quartalschrift» 159 (1979) 162-169 (*Sulla teologia del culto divino*, in K. RAHNER, *Sollecitudine per la Chiesa*, Paoline, Roma 1982, pp. 271-283).

e riflessa dell'evento della salvezza che si verifica sempre e dappertutto nel mondo.

Con queste affermazioni, Rahner non intende in alcun modo sottrarre rilievo teologico al momento rituale della celebrazione liturgica, ma piuttosto fondare la sua rilevanza in una prospettiva teologicamente più rigorosa e pastoralmente più convincente. L'esigenza del gesto liturgico-sacramentale rimane inderogabile perché l'espressione spazio-temporale che esso offre al dono della grazia risponde a un'esigenza che affonda le sue radici nella struttura ontologica del reale, come Rahner ha cercato di mostrare nel suo celebre saggio *Sulla teologia del simbolo*. In quel contesto, opponendosi alla concezione moderna che riduce il simbolo a momento della rappresentazione linguistica del reale, Rahner rivendica che il simbolismo è la legge strutturale dell'ontologia, poiché ogni ente deve necessariamente esprimersi per trovare la propria essenza. Questo principio fondamentale, che riguarda non solo gli enti creati, ma Dio stesso, fa da impalcatura concettuale a tutta la sintesi rahneriana, e trova applicazione nei diversi ambiti della sua ricerca. Limitando l'attenzione all'ambito della sacramentaria, il significato che la tesi rahneriana del simbolo reale viene ad avere è fondamentalmente duplice e consiste per un lato nel superare l'estrinsecismo del rapporto tra Chiesa e sacramenti e per un altro nel permettere un'interpretazione innovativa del problema della causalità sacramentale, che recuperi il senso profondo dell'adagio *sacramenta significando causant*.

Per il primo aspetto, l'impegno di Rahner si concentra nel mostrare che tra Chiesa e sacramenti esiste un rapporto molto più intrinseco di quello suggerito dalla tesi del manuale, secondo cui il sacramento è un segno efficace della grazia «amministrato» dalla Chiesa. Correggendo l'estrinsecismo di questo rapporto, Rahner propone, seppur sotto forma di *quaestio disputata*, di riformulare il problema, riconoscendo che la nozione di sacramento deve essere applicata, prima ancora che ai segni del settenario, più radicalmente alla Chiesa stessa. Poiché la Chiesa è il simbolo reale della grazia operante nel mondo, cioè il segno con cui viene manifestata e realizzata la presenza escatologica della salvezza in mezzo agli uomini, essa, nella globalità della sua esistenza e struttura, merita prima di qualsiasi altra realtà il titolo di sacramento: più precisamente «sacramento fondamentale» (*Grundsakrament*). Posto che per Rahner la dipendenza della Chiesa da Gesù Cristo è ovvia e in nessun modo la tesi vuole istituire la Chiesa come sorgente autonoma della sacramentalità, l'elemento che deve essere precisato è il senso che nella Chiesa-sacramento vengono ad avere i

sette sacramenti. Anche a questo riguardo, il fattore risolutivo è l'ontologia del simbolo: la Chiesa, infatti, realizza se stessa nel grado sommo della propria identità, esprimendosi al massimo livello di visibilità e ufficialità nel simbolo sacramentale. I sacramenti sono dunque «i momenti essenziali dell'attualizzazione della Chiesa stessa», perché «in essi la Chiesa verifica nel massimo grado di attualità ciò che essa è sempre: la presenza della salvezza per gli uomini, nella sua manifestazione storicamente afferrabile, la quale è il segno della grazia divina nel mondo, escatologicamente vittoriosa»[12]. In questa prospettiva, va notato, non solo i sacramenti vengono «interiorizzati» come elemento strutturale della vita della Chiesa, ma sul piano dell'intelligenza teologica vengono sottratti all'isolamento del trattato, per diventare un capitolo dell'ecclesiologia: progetto che trova in *Mysterium salutis* la sua puntuale esecuzione[13].

Il secondo guadagno fondamentale del modello simbolico reale è il ripensamento radicale della causalità dei sacramenti, che la teologia del manuale prospettava secondo diverse teorie (causalità fisica, morale, intenzionale), giudicate da Rahner ugualmente insoddisfacenti. Ciò che deve essere messo in discussione, infatti, è il fondamento comune da cui le diverse posizioni di scuola prendono le mosse, ossia una concezione della causalità di tipo efficiente transeunte, secondo cui «una realtà adeguatamente distinta dalle altre deve produrre queste altre»[14]. Il difetto di questa impostazione consiste nel pensare il manifestarsi del segno come puramente accessorio ed estrinseco alla *res significata* e il prodursi dell'effetto come estraneo e aggiuntivo rispetto al processo di significazione. Proprio l'ontologia del simbolo, invece, è in grado di mostrare che l'atto di esprimersi ha un'incidenza ontologica per il realizzarsi dell'ente. Il che significa, nel caso dei sacramenti, che la Chiesa si realizza pienamente come sacramento della grazia escatologica esprimendosi nelle azioni sacramentali. In altre parole, dice Rahner, «il segno sacramentale è causa della grazia, in quanto la grazia si dà con l'atto stesso con cui si mostra», o ancora: «Il segno

[12] RAHNER, *Chiesa e sacramenti*, cit., p. 24.

[13] R. SCHULTE, *Die Einzelsakramente als Ausgliederung des Wurzelsakraments*, in *Mysterium salutis*, IV/2, Benzinger, Einsiedeln 1972, pp. 46-155 (tr. it. *I singoli sacramenti come articolazione del sacramento radicale*, in *Mysterium salutis*, VIII, Queriniana, Brescia 1975, pp. 50-192). Va notato come da quest'impostazione derivi una soluzione innovativa del problema dell'istituzione, che, sottratto all'indagine positivistica, viene risolto radicalmente prospettando l'istituzione dei sacramenti come momento interno all'istituzione della Chiesa.

[14] RAHNER, *Chiesa e sacramenti*, cit., p. 38.

produce la grazia in quanto la grazia produce il sacramento *come* segno dell'evento di grazia»[15].

Lo sviluppo coerente di questa prospettiva, che supera la frattura tra *signum* e *causa*, permette ancora a Rahner di integrare nello schema sacramentale anche la parola di Dio. Se infatti la Parola divina deve essere compresa, secondo l'accezione del *dabar* biblico, come Parola esibitiva, che crea ciò che annuncia, il sacramento non appare più come un momento ulteriore e aggiuntivo rispetto alla dinamica del rivelarsi di Dio, ma piuttosto come il momento in cui la Parola trova la «suprema forma di realizzazione»[16]. E con questa integrazione il progetto rahneriano di una piena articolazione tra dato antropologico e dato teologico trova il proprio compimento. L'autocomunicazione di Dio all'uomo attraverso la Parola giunge al proprio culmine, infatti, nell'atto sacramentale con cui la Chiesa, come simbolo reale della grazia, si realizza: il compiersi della comunicazione di Dio coincide con il compiersi dell'identità dell'uomo, uditore della Parola, nella Chiesa.

La critica ha riconosciuto alla riflessione di Rahner la capacità di fornire un contributo di notevole valore, soprattutto per la possibilità offerta dall'ontologia del simbolo di pensare in maniera intrinseca i rapporti che sussistono tra dimensione manifestativa e operativa del sacramento, tra struttura trascendentale della libertà e attuazione categoriale dei gesti liturgici, tra mediazione ecclesiale della grazia e chiamata universale alla salvezza. Il limite principale che però è stato imputato al progetto, riguarda la tendenza di Rahner a risolvere semplicemente la nozione di sacramento in quella di simbolo reale, riconducendo immediatamente la peculiarità di un'esperienza storica – quella della celebrazione rituale compiuta dalla comunità cristiana – alle leggi trascendentali dell'essere che la rendono possibile. In questo modo, trascurando l'analisi fenomenologica del darsi effettivo del gesto sacramentale, Rahner ha potuto dilatare l'ambito di utilizzo della nozione di sacramento, attribuendola anzitutto alla Chiesa (*Grundsakrament*) e poi a Gesù Cristo (*Ursakrament*), in un processo logico che gode di coerenza interna, ma conduce a una progressiva perdita di precisione. Per questa via, infatti, si arriva facilmente a smarrire l'evidenza basilare offerta dalla celebrazione liturgica, ossia che i sacramenti sono azioni, e più precisamente azioni rituali e si tende a mostrare in modo unilaterale che i sacramenti sono il culmine della vita ecclesiale,

[15] *Ibid.*, p. 40.

[16] RAHNER, *Parola ed Eucarestia*, cit., p. 133.

mentre non appare con chiarezza che ne sono la fonte. Ritorna così, anche a proposito dei sacramenti, la denuncia del rischio presente nella teologia rahneriana di pensare non solo distintamente, ma «separatamente» il livello trascendentale e quello categoriale, con la conseguenza di ridurre la storia effettiva a essere in certo senso l'oggettivazione di una struttura trascendentale presupposta.

## 5. PISTE DI RICERCA POSTCONCILIARI

Nella fase successiva al Vaticano II, il pensiero rahneriano è stato assunto in molti casi come strumento idoneo a interpretare i testi del concilio e a elaborare una nuova sintesi propositiva, attenta alle esigenze del presente. La disaffezione nei confronti dell'istituzione ecclesiale, diffusa nella cultura dell'immediato postconcilio, e la riscoperta del simbolico propria a diversi filoni della ricerca antropologica hanno però favorito una ricezione del modello trascendentale in cui la stretta connessione tra Chiesa e sacramenti, che nel pensiero di Rahner tratteneva il rischio di risolvere i sacramenti in mera esplicitazione storica di una realtà trascendentale, è stata significativamente sfumata, a favore di un immediato collegamento dei simboli sacramentali con la struttura simbolica dell'umano[17]. Di qui la notevole eterogeneità dei modelli di sacramentaria postrahneriana, unificati dall'appello alla sacramentalità (di Cristo, della Chiesa, dell'uomo, del cosmo) come categoria unificante del discorso teologico, ma diversificati a seconda dell'antropologia (della prassi[18], della liberazione[19], della comunicazione[20], ecc.) assunta come fattore decisivo per il chiarimento del simbolico.

---

[17] Tra le opere principali ricordiamo: T. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie*, Grünewald, Mainz 1979 (tr. it. *Segni della vicinanza di Dio. Compendio della teologia dei sacramenti*, Queriniana, Brescia 1983); H. VORGRIMLER, *Sakramententheologie*, Patmos, Düsseldorf 1987 (tr. it. *Teologia dei sacramenti*, Queriniana, Brescia 1992).

[18] F. SCHUPP, *Glaube - Kultur - Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis*, Patmos, Düsseldorf 1974.

[19] L. BOFF, *Minima sacramentalia. Os sacramentos de Vida e a Vida dos sacramentos. Ensaio de teologia narrativa*, Vozes, Petrópolis 1975 (tr. it. *I sacramenti della vita*, Borla, Torino 1979); J.M. CASTILLO, *Símbolos de libertad. Teología de los sacramentos*, Sígueme, Salamanca 1981 (tr. it. *Simboli di libertà. Analisi teologica dei sacramenti*, Cittadella, Assisi 1983); F. TABORDA, *Sacramentos, práxis e festa. Para uma teologia latino-americana dos sacramentos*, Vozes, Petrópolis 1987 (tr. it. *Sacramenti, prassi e festa. Per una teologia latinoamericana dei sacramenti*, Cittadella, Assisi 1989).

[20] A. GANOCZY, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Wiss. Buch-

Con la graduale attenuazione della *vague* secolarista, che negli anni Settanta aveva fortemente condizionato anche l'indagine teologica, inducendo a ricercare il carattere innovativo del culto cristiano in una sorta di risoluzione del rito nell'etica[21], la fase più recente del dibattito si è concentrata soprattutto intorno al tema dell'agire rituale, con l'intento di mettere in luce il radicamento antropologico della celebrazione sacramentale e farne emergere per questa via la singolare originalità. Intraprendendo questo percorso, la teologia sacramentaria mostra di aver integrato nella propria ricerca le acquisizioni della «svolta linguistica», che ha condotto a uscire da una concezione puramente strumentale del linguaggio e del gesto corporeo, per riconoscere il debito che la coscienza ha nei confronti delle molteplici mediazioni simboliche entro cui si è plasmata. In questa prospettiva, infatti, il linguaggio non appare puramente come strumento espressivo del pensiero, ma piuttosto come matrice entro cui s'istituisce e si plasma uno sguardo sul mondo; il gesto simbolico non è concepito come figura che traduce semplicemente in atto le intenzioni della coscienza, ma come esperienza entro cui il soggetto accede alla propria identità, all'interno dello scambio sociale.

È chiaro che tali acquisizioni introducono elementi di rilievo per l'intelligenza del rito cristiano, ma contemporaneamente, con la radicalità della loro provocazione, sollevano questioni assai complesse, dalla cui elaborazione dipende la possibilità di raggiungere un autentico incremento teorico o il rischio di arenarsi in un'effimera moda culturale. Proprio sul modo di valutare e intendere le integrazioni necessarie, infatti, i progetti teologici più recenti si differenziano tra modelli che assumono l'attenzione per la prassi rituale come occasione decisiva per una riformulazione più adeguata dell'interrogativo ontologico sul sacramento, e modelli che invece intendono l'approccio ermeneutico-pratico come alternativo all'interrogazione ontologica.

Quest'ultimo indirizzo assume talora la forma di posizioni radicali, come quella esemplarmente espressa da L.-M. Chauvet[22], per il qua-

---

ges., Darmstadt 1979; L. LIES, *Sakramententheologie. Eine personale Sicht*, Styria, Graz 1990; H.O. MEUFFELS, *Kommunikative Sakramententheologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1995.

[21] Esemplarmente L. MALDONADO, *La secolarizzazione della liturgia*, Paoline, Roma 1972.

[22] Cf. L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris 1987 (tr. it. *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, LDC, Leumann [To] 1990).

le è necessario che la teologia assecondi la svolta postmoderna del pensiero e rinunci a rendere ragione del reale, per riconoscersi piuttosto come un'espressione peculiare del linguaggio con cui il cristiano descrive il proprio posizionamento ermeneutico all'interno dell'ordine simbolico che struttura la convivenza umana. In questa prospettiva il ruolo del sacramento non va oltre il profilo di mediazione necessaria del processo mai compiuto della strutturazione sociale (ecclesiale) dell'identità, perché il modo in cui esso si pone in rapporto con l'evento cristologico è descritto privilegiando il registro negativo dell'assenza dell'Assoluto ed esasperando il tratto della sua inafferrabile alterità. Il risultato è che la mediazione simbolica del sacramento, più che consentire un accesso effettivo all'esperienza di Dio, si limita a valere come forma linguistica che oppone resistenza alle proiezioni del soggetto e alle pretese del suo desiderio. Più frequentemente, però, l'orientamento di cui parliamo trova formulazioni meno nette che, senza escludere formalmente la questione veritativa, assumono nondimeno le coppie «azione/pensiero», «storia/verità», «simbolo/concetto» in esplicita contrapposizione. La conseguenza è un tendenziale rifiuto della razionalità argomentativa all'interno della sacramentaria, sulla base dell'insuperabile eterogeneità tra la natura dinamica dell'accadimento sacramentale (appartenente all'ordine della «*–urgia*») e l'astrattezza teorica del concetto (appartenente all'ordine della «*-logia*»), ritenuta talora addirittura incompatibile con la logica della rivelazione cristiana. È chiaro che, all'interno di questo orizzonte, la riscoperta del valore teologico della celebrazione, proposta con tanta forza dal movimento liturgico, viene a colorarsi di una tonalità «anticoncettuale» che non sembra necessariamente implicata dall'attenzione alle forme simboliche del rito, ma piuttosto indotta dalla sensibilità culturale del momento ed estranea alla tradizione riflessiva della Chiesa.

Più persuasivo sembra pertanto l'orientamento che intende il recupero dello spessore simbolico della celebrazione cristiana, vero nucleo della «questione liturgica», come occasione per rinnovare quell'ontologia del sacramento, di cui la riflessione teologica pare francamente non poter fare a meno. La giusta integrazione nel ragionamento teologico delle acquisizioni concernenti la costituzione pratica e storica dell'identità è, infatti, altra cosa dall'assumere l'approccio delle scienze linguistiche come paradigma antropologico di comprensione dell'evento rituale. La teologia non corregge il proprio intellettualismo affidando ai risultati della ricerca scientifica il compito di raggiungere la concretezza del reale e introducendo l'intenzionalità della fede come una semplice variabile contenutistica rispetto a una grammatica antro-

pologica di base, identificabile a monte dell'esperienza credente. Essa deve piuttosto discutere il presupposto assai dubbio che attribuisce univocamente all'osservazione empirica la competenza esclusiva sulla concretezza delle mediazioni operanti nel rito e mostrare come solo alla luce dell'evento cristologico e della fede che lo riconosce nella sua verità si possa ultimamente rendere ragione della storicità (corporea, linguistica, rituale) dell'esperienza.

In questo ci sembra consista il compito obiettivo che la riscoperta del rito liturgico assegna alla riflessione sacramentaria. Nel paziente lavoro che tale indagine richiede va ritrovata la strada per un'intelligenza teologica del sacramento che assuma rigorosamente l'esperienza della celebrazione come punto di avvio del ragionamento e che, illustrando il significato dell'azione libera dell'uomo per il donarsi del mistero di Dio, mostri come nella forma simbolico-rituale del sacramento si offra all'uomo la forma paradigmatica di accesso alla verità universale dischiusa dall'evento di Gesù.

A. B.

*Università Pontificia Salesiana*
*Facoltà di Teologia - Sezione di Torino*
*Via Caboto, 27*
*I-10129 Torino*
*a.bozzolo@ups.crocetta.org*